

Christophe Giudicelli

## Las prácticas coloniales como arma en la guerra de los tepehuanes (1616-1619)

Una de las características fundamentales del relato histórico sobre las rebeliones indígenas consiste en privilegiar la perspectiva de la ruptura sobre cualquier otra consideración. En este tipo de conflictos, aparecen por supuesto dos grupos antagónicos claramente definidos, los españoles y asimilados, por un lado, y los indios “rebeldes”, salidos de la real obediencia, por el otro. Ambos grupos serán definidos en este relato como dos entidades claramente identificadas y, las más veces, irreductibles la una a la otra. De modo que, muchas veces, toda iniciativa bélica indígena contra la dominación colonial se interpretará como un rechazo por parte de “los indios” de todo “lo europeo”. Según esta perspectiva, la guerra indígena no será sino el último estremecimiento de un orden tradicional que se siente amenazado, el *rigor mortis* de una tradición pensada como una substancia limitada en su composición e incapaz de mutación alguna.

No es éste el lugar para hacer una genealogía de esta visión de los movimientos de resistencia indígenas del periodo colonial. Nos limitaremos a reconocer en ella la lejana prolongación acrítica de las coordenadas que definían entonces la categoría genérica de “rebelión indígena”, una categoría perteneciente a la problemática del mantenimiento del orden y a la perspectiva escatológica muy combativa de los cronistas religiosos.<sup>1</sup> El efecto común de ambas tradiciones de escritura es restar todo protagonismo a quienes condena, es decir a los indios, reducidos, en el primer caso, al estatuto indiferenciado de delincuentes, y, en el segundo, al nivel no menos genérico de secuaces del demonio.

---

1 El mejor representante de esta perspectiva combativa del frente misionero del norte de México es probablemente el jesuita Andrés Pérez de Ribas, autor de un compendio monumental de título bastante explícito: *Historia de los triumphos de nuestra Santa Fee entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, publicada en 1645.

En resumidas cuentas, este enfoque esquemático sobre el enfrentamiento entre indios y españoles no permite rendir cuenta de los intercambios entre unos y otros, ni de las interacciones entre la dominación de los unos y la resistencia activa de los otros. Deja la impresión de que unos indios eternos rechazan, en una gesta atemporal de rebelión, todo elemento exógeno, con el único fin de restaurar un orden primordial no contaminado por la conquista.

El caso que vamos a presentar se encuentra en las antípodas de este modelo de explicación. El desarrollo de la guerra, la forma de los combates, los elementos y los actores que ésta pone en juego demuestran de manera ejemplar que no se puede reducir este movimiento al estremecimiento reaccionario de una “cultura” tepehuana hermética que se siente amenazada por la desaparición. La guerra, incluso en su aspecto más radical de extirpación de la dominación española, es decir en las mismas profecías milenaristas que la provocaron –las cuales borran literalmente a los españoles, excluyéndolos de la era de felicidad que anuncian– nunca deja de llevar la marca de la experiencia colonial. Un examen detenido de la ofensiva indígena revela que, si bien la ruptura buscada es de índole política, no constituye en absoluto un frío rechazo de los elementos culturales occidentales: éstos, muy al contrario, vienen a formar en gran medida el movimiento de destrucción de la sujeción colonial.

Se tratará por lo tanto en este trabajo de analizar la subversión efectuada por los indios de los elementos estructurales de las relaciones de dominación colonial en su práctica guerrera. En otras palabras, nos proponemos mostrar cómo toda una serie de saberes, de actitudes y de prácticas que formaban parte de lo cotidiano de la convivencia colonial, y que remitían al marco de vigilancia y de explotación que la caracterizaban, vuelven a aparecer, autonomizados y claramente integrados en el arsenal destructor de los indios.

**Mapa: El territorio de la guerra**  
**(Nueva Vizcaya, Sinaloa y parte de Nueva Galicia**  
**en los primeros años del siglo XVII)**



### 1. La guerra: noviembre de 1616

Hasta los días inmediatamente anteriores al estallido de la guerra, toda la provincia de la Nueva Vizcaya parecía prometer una paz relativa y hasta llamada a conocer cierto desarrollo, gracias al desvanecimiento del espejismo de un nuevo México, cuyas fantásticas promesas habían llevado a los conquistadores siempre más al norte hasta ese momento. La provincia de Nuevo México, fundada en 1600, se había revelado estéril y desolada, de modo que los colonos tendieron a asentarse más en la Nueva Vizcaya, desistiendo de aventuras más septentrionales. Tanto la minería como las explotaciones agrícolas, y singularmente la ganadería, estaban conociendo un notable auge, gracias a lo que podríamos llamar una estabilización de la frontera, permitida por un control efectivo de la mano de obra indígena, distribuida según todas las modalidades legales existentes, como ocurría entonces generalmente en los confines del Imperio español de América.<sup>2</sup> El equilibrio de la provincia se fundaba esencialmente en la estrecha complementariedad entre, por un lado, la fuerza de las armas, ejercida por los colonos y las autoridades provinciales y, por otro lado, una red misionera de reciente y fulgurante instalación que se extendió a todo el territorio en apenas quince años. Durante estos años, los jesuitas, además de su papel espiritual, muy limitado por evidentes razones prácticas (Hausberger 1999), fueron los artífices de la fijación de las poblaciones indígenas conquistadas o “pacificadas”, reducidas en los pueblos de misión que administraban, la mayoría de las veces próximas a los establecimientos coloniales. Su red bastante densa de pueblos y “visitas” actuó como un eficaz dispositivo concreto de la dominación española, y fue una pieza fundamental en la construcción efectiva y simbólica de la frontera.<sup>3</sup> Muy pronto, la expansión de sus misiones, extremadamente organizadas y compartimentadas, contribuyó también notablemente a la clasificación de los indios en una serie de “naciones”, y, por tanto, a la construcción del conocimiento aproximado necesario a la vigilancia y al control del mundo indígena. Así que, para los primeros años del siglo XVII, parece imponerse un ejercicio

---

2 Sobre las estructuras de explotación laboral, véase Cramaussel (1989). También, de la misma autora, su tesis de doctorado (Cramaussel 1997).

3 Giudicelli (2000; sobre este punto, véase sobre todo la primera parte).

tranquilo y regulado de la dominación, que los ataques de noviembre de 1616 vienen a sacudir violentamente, contra toda esperanza.

El caso es que, en las dos últimas semanas de noviembre de aquel año, la guerra se impone a toda la Nueva Vizcaya. Los tepehuanes y sus aliados atacan simultáneamente a los españoles en un territorio inmenso, que corresponde a la casi totalidad del actual estado mexicano de Durango y parte del de Chihuahua. Esta guerra relámpago agarra a los neovizcaínos totalmente desprevenidos, de modo que los primeros ataques tienen un efecto realmente devastador para la provincia: casi toda su infraestructura se ve arrasada por el embate. En unos pocos días prácticamente todos los establecimientos coloniales quedan arruinados, asolados y saqueados. La población de estos establecimientos, primer objetivo militar de los indios, es duramente afectada por los ataques. A finales de noviembre, de hecho, varios centenares de personas –los españoles y su gente de servicio– se encuentran cercadas en las iglesias de los principales centros mineros, en las estancias más importantes o en las misiones jesuitas. Si algunos logran resistir a duras penas, otros no tienen esta suerte y desaparecen, sistemáticamente masacrados. Es el caso en particular de los asediados en Santiago Papasquiaro y El Zape. De las matanzas perpetradas en esos dos pueblos de misión sólo sobrevivieron unos cuantos que lograron arrastrarse hasta Durango y La Saucedá, adonde llevaron la noticia de lo que había pasado.<sup>4</sup> En la capital de la provincia, Guadiana o Durango, la situación que prevalece no es mucho más brillante: cunde el pánico, los vecinos degüellan preventivamente a varias decenas de tepehuanes, y se fortifican, pero sin poder en ningún momento salir al socorro de los sitiados de la “tierra adentro”.<sup>5</sup>

La extrema violencia que caracterizó esta primera ofensiva de noviembre de 1616, así como su carácter repentino, responden a las exigencias milenaristas que animaban el movimiento y determinaron en última instancia el paso a la acción de los tepehuanes y sus aliados. En los meses que precedieron al conflicto abierto, en efecto, un mensaje profético recorrió los pueblos indígenas de la región, esbozando los contornos de lo que iba a ser el mapa de la guerra. El movimiento

---

4 Autos que se seguían contra los yndios de la nación tepeguana por averse alçado y rebelado, AGI, Guad. 8, R. 11, N. 47.

5 El gobernador Gaspar de Alvear y Salazar apenas pudo emprender una expedición de socorro un mes después de empezada la guerra.

siguió las pautas siguientes: un nuevo “dios”<sup>6</sup> hacía llegar sus mandatos por medio de una pequeña estatuilla, aparentemente de piedra, a uno o varios indios. Estos profetas se encargaban de interpretar y difundir el mensaje de pueblo en pueblo. Sin embargo, a pesar de la amplia circulación de este mensaje,<sup>7</sup> ninguna indiscreción puso sobre aviso a los españoles. Se debe buscar sin duda la explicación de tan obcecado silencio en las características mismas del mensaje profético, que imponía una ruptura total y absoluta con esta clase de interlocutores. Su contenido no podría ser más claro: el fin de este mundo es inminente y hay que precipitarlo matando a todos los españoles. Interrogado antes de su ejecución, en la misión destruida de El Zape, un prisionero de nombre Antonio atribuye estos mandamientos sin equívoco al nuevo dios:

[...] su Dios le manda maten a todos los españoles sin dejar ninguno a vida, y que si alguno dellos muriere, que a cavo de pocos días a de resucitar, y que a de venir un gran dilubio de mucha agua y que se an de ahogar todos los españoles sin que quede ninguno, y que su dios les tiene guardado una parte donde se an de guarecer de donde an de salir en acabándose todos los españoles, y se an de quedar con toda la tierra.<sup>8</sup>

Si exceptuamos algunos detalles, este último testimonio confirma punto por punto la declaración de otro preso, también levantada *in articulo mortis*, ante el patíbulo, en los primeros días del alzamiento, en la estancia de La Saucedá. Este otro preso, llamado Francisco:

[...] dijo e depuso que estando en el pueblo de la Saucedá abia benido a él un yndio biejo llamado Mateo del pueblo de Otinapa y que le abia dicho que él era Dios, que se alçassen y que traya cartas del cielo diciéndo que se abía de perder el mundo [...] y que dentro de siete días se hiziesse lo que les mandaba que hera matar a todos los españoles [...] y que al dicho yndio Mateo es a quien an creydo, y por su mandado an hecho todas las

6 Somos tributarios de la traducción de este concepto en los textos españoles.

7 Las profecías llegaron a abarcar, en el momento del conflicto, un territorio muy extenso: se recibieron sus ecos a lo largo y ancho del territorio luego agitado por la guerra, desde la sierra del sur del actual estado de Chihuahua hasta prácticamente las costas del de Nayarit, en la región suroccidental de Acaponeta y de las regiones semidesérticas del Bolsón de Mapimí, al este, hasta los valles del norte de Sinaloa, en la vertiente occidental de la Sierra Madre. Una carta de Diego Martínez de Hurdaide, capitán de Sinaloa, del 4 de marzo de 1622, nos informa de rastros manifiestos de las profecías tepehuanas entre los lejanos indios yaquis de Sonora todavía varios años después del final del conflicto; AGNM, Hist. 316, exp. 4.

8 Confesión de Antonio, *ibid.*, ff. 28r-29v.

muertes y alçamientos que al presente ay [...] y que el tatole que a corrido es éste y lo saben todos los de su nación.<sup>9</sup>

## 2. Reapropiaciones

La conclusión provisional que parece desprenderse de este escenario de muertes y destrucciones es por supuesto que el estallido de la guerra pronuncia el acta de defunción de la convivencia colonial, al ser una expresión muy clara, tanto concreta como ideológica, del rechazo por parte de los indios de la presencia española y de su dominación. La ruptura es total y absoluta, hasta el punto que, las nuevas creencias milenaristas mediante, los indios se adjudican un espacio de vida y de muerte en el que no hay lugar para los españoles.

Llegados a este punto, cabe una precisión muy importante: si el mensaje milenarista anuncia la desaparición de los españoles y exige que se participe activamente en su destrucción como condición de la renovación de un mundo reservado a quienes sigan sus preceptos, la práctica de los guerreros invita inmediatamente a disociar la meta política expresada, en términos escatológicos, del trasfondo sociocultural movedizo que anima la guerra. El cataclismo regenerador desencadenado por los indígenas no implica, ni mucho menos, una renuncia a los aportes técnicos, a los saberes y a las prácticas nacidas del contacto colonial. Al contrario, todas estas herencias figuran como vectores de la guerra, y todo indica que los combates buscan, en gran medida, reforzar el control que los indios tienen sobre ellas y afirmar su toma de posesión.

Al respecto, notaremos que la participación de los mestizos culturales en el movimiento fue masiva, por no decir que imprimió una orientación determinante tanto a la forma de los combates como a la definición de los objetivos que éstos perseguían. Los colonos entraron en pánico ante estos auténticos monstruos culturales, a los que consideraban con razón como una verdadera quinta columna (Giudicelli en prensa), en la medida en que aseguraban una continuidad permanente entre los enclaves coloniales, en los que vivían, y los inmensos *hinterland* donde la dominación de las instancias coloniales no se ejercía

---

9 Declaración del indio Francisco, AGI, Guad. 8, R. 11, N. 47: Autos que se seguían contra los yndios de la nación tepeguana por averse alçado y rebelado, ff. 40r-41r.

directamente. Es posible, sin embargo, que estos mestizos e indios *ladinos* hayan cobrado una sobredimensión en los testimonios españoles, ya que eran los únicos que los sobrevivientes –sus víctimas– pudieron reconocer y nombrar en sus testimonios.

Sea lo que fuere, las destrucciones que caracterizan los primeros días de la guerra llevan la marca indudable de un contacto más profundo de lo que se suele pensar, después de apenas dos generaciones, en el mejor de los casos, de convivencia con el régimen colonial. Los tepehuanes demuestran en su obra de demolición sistemática del mundo de los españoles una profunda integración no sólo del uso de sus bienes manufacturados sino también de sus códigos y valores, los que utilizan como palanca para erradicarlo.

El punto más evidente, y que ha sido más estudiado en todas las fronteras del imperio, es la adopción en la práctica guerrera de las armas y herramientas de tipo occidental. Los indios hacen por supuesto uso de los caballos y de las armas de los españoles, a los que atacan con picas, desjarretaderas, espadas, hachas y hasta arcabuces. Del mismo modo, se apoderan también del nervio de la guerra: confiscan el ganado, recuperan las estancias de sus antiguos amos, para almacenarlo, y se sirven de este ganado como abastecimiento, pero también para comprar la alianza de los vecinos que todavía dudan en entrar en guerra.<sup>10</sup> Para todo eso hacen alarde de unas cualidades de jinetes, de arrieros y de peones de estancia que les viene, por supuesto, de su experiencia colonial.

Más interesante que eso es la recuperación por los tepehuanes de los códigos y de los valores que definían la convivencia colonial, unos códigos y unos valores que subvierten, con un arte consumado, en provecho de su obra de destrucción.

---

10 El capitán Diego Martínez de Hurdaide recibe así para su sorpresa la visita de tres caciques guazapares, en 1622. Éstos, venidos de las barrancas del noroeste de Sinaloa, le “devuelven” una recua que los tepehuanes les habían dejado durante la guerra. Esta visita inesperada le recuerda que, de hecho, él les había mandado una amenaza de represalias si seguían prestando oídos a las llamadas de los tepehuanes: “[...] aora que lo tenía olvidado –dice– a este punto llegaron aquí tres caciques disiendo que a seis meses que se abían ydo de allí los tepeguanes, y les dejaron una requa que en señal de paz y de obediencia me trujeron”; AGNM, Hist. 316, f. 97r.



### 3. Del buen uso del castellano

El primer elemento cultural que integran naturalmente en su arsenal es el lenguaje, el uso de los idiomas de comunicación vigentes en las relaciones coloniales, es decir el castellano y el “mexicano”, forma simplificada del náhuatl. Pero, al revés de lo que solía pasar en los intercambios mantenidos entre ellos y los depositarios legítimos de la palabra, es decir los españoles, durante estos ataques, los tepehuanes *toman* la palabra, en todos los sentidos del término: toman la iniciativa del diálogo y se apoderan del control del discurso. Los relatos de los supervivientes dejan incluso la impresión de que el diálogo ocupaba un lugar central en el enfrentamiento.

En primer lugar, el uso de la palabra y, en concreto, la posibilidad de maniobrar a sus enemigos, les sirvió a los tepehuanes para debilitar la capacidad moral de resistencia de los colonos acorralados. En la misión de Santiago Papasquiaro, donde el cerco duró tres días, el manejo del idioma del enemigo fue determinante para llevar a los sitiados a la trampa final y a precipitar su muerte. Al decir de los testigos, los tepehuanes no perdían ninguna oportunidad de mofarse de la situación de sus víctimas: a uno de ellos, que intentaba razonarlos, “[...] los dichos yndios de una conformidad y en la lengua mexicana [respondieron] con boz altiva y arrogante, haciendo burla de todo lo que se les decía por los dichos padres, este testigo y los demás [...]”.<sup>11</sup>

Desde luego, el trabajo de guerra psicológica no se limitaba a ese tipo de bravatas. En otro momento del mismo enfrentamiento, los sitiadores informan de que Durango ha caído, lo cual es falso, pero tiene como efecto el desgaste del estado de ánimo ya bastante maltrecho de sus forzados interlocutores.<sup>12</sup> Al día siguiente, logran un golpe más duro todavía, con la llegada de los indios de la estancia vecina de Atotonilco. Estos últimos acaban de asolarla, matando a todos los que se habían refugiado en ella, y se apresuran a dar a conocer la lista de los muertos a los sitiados. Es que sabían muy bien –porque los conocían– que entre estos últimos se encontraban parientes y amigos de los

11 Testimonio de Andrés de Arrue, AGNM, Hist. 311, exp. 2: Probanza hecha en Durango a pedimento del reverendo padre Francisco de Arista, f. 14r.

12 “[...] los dichos indios decían que los dichos indios tepeguanes de Guadiana abían ya muerto a todos los españoles de esta dicha billa, que ya ellos tenían abiso de ello”; Relación de lo que sucedió en la villa de Guadiana de el alçamiento de los indios tepeguanes”; BNM, AF, 11/169.

muertos, como por ejemplo el dueño de dicha estancia, Francisco Muñoz, que se enteró así de la muerte de toda su familia.<sup>13</sup> Se entenderá en seguida la importancia táctica de que todas esas burlas, falsas noticias y la proclama de muertes supuestas fuesen entendidas por los sitiados para que alcanzaran su mayor eficacia desmoralizadora.

Por fin, el control del diálogo les permite a los tepehuanes realizar su propósito de destrucción: aceleran el desenlace del enfrentamiento, cuando logran arrastrar a los españoles a unas negociaciones engañosas que controlan desde el primer instante. De hecho, después de tres días de combate, logran provocar disensiones entre los defensores de la iglesia acerca de la decisión que debía tomar. Hasta entonces había prevalecido en el bando español una unanimidad de opinión: había que hacer frente y resistir. Pero esta unanimidad se quiebra cuando un indio *ladino*, al que varios de los testigos reconocen, les propone una salida negociada: “[...] un indio llamado Pablo de la nassión tepeguana, criado de Andrés de Cárdenas a bozes abía dicho que heran christianos y que para remediar a los bibos que quedaban los recibirían de paz y que les entreguasen las armas”.<sup>14</sup>

La argumentación de los indios se fundaba en la constatación irrefutable de que los españoles estaban en una situación desesperada y que no les quedaban muchas alternativas posibles.<sup>15</sup> La mayoría de los sitiados acceden pues a la alevosa propuesta de los indios y salen de la

13 “[...] un día viernes que fue el último con que los dichos yndios acabaron de destruyr el dicho pueblo y yglesia y hacer la matança, se llegaron al dicho cerco cantidad de yndios de la dicha nación tepeguana, los quales a boses decían por desanimar a este testigo y a los demás dixerón como ya tenían asolado y quemado la dicha estancia de Atotonilco, y muerto a todos los que estaban en la dicha estancia como eran el capitán Trancoso, su muger e hijos, y al padre Pedro Gutiérrez de la horden del señor Sant Francisco y a los hermanos y deudos del capitán Francisco Muñoz y a otras personas que no nombraron por sus nombres [...]”; Testimonio de Andrés de Arrúe, AGNM, Hist. 311, exp. 2: Probanza hecha en Durango a pedimento del reverendo padre Francisco de Arista, f. 19r.

14 Relación de los autos que se seguían contra los yndios de la nación tepeguana por haverse alçado y revelado, AGI, Mex. 28, N. 46, im. 71.

15 “[...] estando muchos españoles heridos y maltratados, faltos de pólvora y munición, trataron los dichos yndios pues no se podían escapar y a la estancia de Atotonilco la tenían asolada y quemada, y lo mismo avían de hacer con la dicha casa y yglesia que por muchas partes ya ardía se diesen, que ellos les dexarían yr bibos fuera de allí”; Testimonio de Pedro Ruiz de Celada, AGNM, Hist. 311, exp. 2: Probanza hecha en Durango a pedimento del reverendo padre Francisco de Arista, f. 21r.

iglesia. La descripción del momento que sigue a su salida y precede su masacre a manos de los tepehuanes revela el grado de control y la habilidad en el manejo de los códigos sociales coloniales que poseían estos últimos. En un primer momento, logran dar la ilusión, a pesar de todo lo ocurrido, de que han vuelto a una actitud de obediencia ortodoxa. De hecho, cuando salen los españoles, en orden de procesión, los indios los acogen con todas las muestras de un apaciguamiento sincero que se ciñe escrupulosamente a las formas de sumisión y de respeto que definían su lugar en las relaciones de paz colonial. Uno de los dos jesuitas de la misión lleva el Santísimo Sacramento: los indios lo adoran, de forma ejemplar, así como adoran también una imagen de la virgen, que llevaba el teniente de alcalde mayor, es decir la mayor autoridad civil del lugar. Llegan incluso a abrazar a sus misioneros.<sup>16</sup> Al decir de los propios testigos, su actitud es pues de lo más convincente “[...] los dichos indios chichimecos alsados los que estaban a pie llegaban a la custodia del Santísimo Sacramento, e hincándose de rodillas besaban la custodia, pareciéndole a este testigo y a los demás que no les harían mal”.<sup>17</sup>

Por supuesto, esta adoración ejemplar del cuerpo de Cristo era un mero ardid, una mascarada permitida, ahí también, por las enseñanzas de los jesuitas, que les permitió desarmar, en el sentido figurado, pero también concretamente, a sus enemigos, arrebatándoles sus armas casi sin encontrar resistencia. Una vez cumplida esta medida preventiva, exterminan a todos los presentes, con la excepción de los más desconfiados, que se habían escondido en un confesionario.<sup>18</sup>

De modo que el uso y el manejo del idioma o de los idiomas coloniales, así como el juego con los códigos y las actitudes “normales” de la convivencia colonial, fueron el elemento determinante para la con-

---

16 Declaración de Juan Francisco, indio laborio, AGI, Mex. 28, N. 46, im. 68 (Relación de los autos que se seguían contra los yndios de la nación tepeguana por haverse alçado y revelado).

17 Relación de lo que sucedió en la villa de Guadiana de el alçamiento de los indios tepeguanes, BNM, AF, 11/169.

18 Paradoja de la aculturación, estos supervivientes sólo se salvaron gracias a la presencia de ocho barriles de vino, que pertenecían a uno de ellos, Andrés de Arrue, un mercader sorprendido en el valle por la guerra, con los que los indios celebraron su victoria, olvidándose de sus víctimas hasta el día siguiente; Testimonio de Andrés de Arrue, AGNM, Hist. 311, exp. 2: Probanza hecha en Durango a pedimento del reverendo padre Francisco de Arista, f. 14r.

clusión de este y de los demás cercos que caracterizaron los ataques de ese mes de noviembre del 1616.

#### 4. Sacrilegios y profanaciones

En esta misma línea interpretativa habría que reconsiderar los ataques contra la religión cristiana, sus símbolos y sus ministros que ritman toda la guerra. Se ha recalcado mucho este aspecto, con razón, pero con malas razones. La insistencia sobre este punto proviene esencialmente del esmero de los cronistas posteriores en demostrar el valor de la obra evangelizadora de la Compañía de Jesús, confirmada *a contrario* por la intervención violenta de las fuerzas demoníacas, cuyo brazo armado, en este caso, son los tepehuanes. Luego, al abandonar el principio de la “explicación por el diablo”, se ha tendido a minimizar en alguna manera el alcance real de las profanaciones, integrándolas en la lista de las acciones vandálicas que marcan la violenta ofensiva indígena. Creemos, por nuestra parte, que si bien las iglesias y los misioneros son barridos por el alud de noviembre de 1616 al igual que el resto de los agentes coloniales, la suerte que les reservan los indios es no obstante, específica. Esta suerte revela una voluntad expresa de desacralización que, a su vez, desempeña un papel particular en el proceso de reformulación identitario antagónico llevado a cabo en el transcurso de la guerra.

El balance de las destrucciones deja aparecer en efecto el tratamiento personalizado del que gozaron los objetos del culto y las múltiples imágenes con las que los jesuitas habían empezado a amojonar su territorio misional. Todos estos objetos sufrieron un proceso de profanación explícito, que se puede deducir tanto de las marcas visibles del encarnizamiento con el que fueron destrozados como de las modalidades de su destrucción. Dos meses después de la destrucción de Santiago Papasquiaro, un participante en la primera expedición de socorro dirigida por el gobernador Alvear, un tal Francisco Gil, “[...] notó que las imágenes que estaban pintadas en la pared tenían los rostros picados y sacados los ojos”.<sup>19</sup> El que los rostros de los frescos estuviesen “picados” podría indicar que fueron flechados, como sa-

---

19 Información de todos los religiosos muertos y martirizados a manos de los indios tepehuanes y de Sinaloa, y diligencias practicadas a este efecto, AGNM, Hist. 311, exp. 6, f. 33v.

bemos que lo fueron las imágenes de la misión de El Zape.<sup>20</sup> En este último pueblo, una estatua de la virgen, que iba a ser presentada cuando estalló el conflicto, termina en un lodazal; del mismo modo, un crucifijo de Santiago Papasquiaro, es encontrado en un “posso hediondo” y, más generalmente, todas las imágenes religiosas se hallan desparrramadas y destrozadas en lugares que poco tienen que ver con el respeto que tendrían que infundir según los valores que se les iba inculcando a los neófitos tepehuanes.<sup>21</sup> De modo que las características de los combates no dejan lugar a dudas sobre el propósito sacrilego de los indios.<sup>22</sup>

Por otra parte, el ataque contra la religión cristiana participa también de la reinscripción de la guerra en la perspectiva milenarista que ya evocamos. La afirmación del advenimiento de una nueva era, que ocupa el centro del mensaje de los profetas tepehuanes, implica un derrocamiento del orden católico vigente. La desacralización sólo tiene sentido si está públicamente voceada, es un enunciado de índole performativo, al igual, por cierto, que un sacramento. Los retos y las invectivas que ritman los combates son más que blasfemias: si tienen, desde luego, un valor efectivo de negación de la religión (los indios lo saben y los españoles lo reciben como tal), también adquieren una resonancia (no menos performativa) de afirmación de la nueva era que deben inaugurar las destrucciones en curso. El discurso profético de los tepehuanes es un discurso agonístico que se alimenta, en actos de palabra y obra, de la religión de los españoles. Es por eso por lo que los guerreros indígenas se empeñaron tanto en increpar a sus contrincentes: así inscribían decididamente su acción en un marco escato-

---

20 El cura de Guanaceví, Amaro Fernández Pasos, que participó en los combates como vicario de la tropa del gobernador, declara que “[...] empezaron a profanar los templos y hazer pedaços las imágenes y flecharlas”; Información de todos los religiosos muertos y martirizados a manos de los indios tepehuanes y de Sinaloa, y diligencias practicadas a este efecto, AGNM, Hist. 311, exp. 6, f. 6v.

21 Testimonio de Juan Pérez de Vergara, AGNM, Hist. 311, exp. 2: Probanza hecha en Durango a pedimento del reverendo padre Francisco de Arista, f. 45v-46r. El alférez Enrique de Mesa confirma este testimonio: “[...] se halló en un posso la ymagen de Jesucristo señor Ntro echo pedaços, y se sacó del dicho poço y se enterró en la dicha yglessia, por estar quebrada y muy maltratada”; *ibid.*, f. 35v.

22 Los jesuitas no tardarían en integrar el recuerdo de estos desacatos en su estrategia de evangelización, promoviendo una doble devoción dedicada a los padres muertos por la fe y a la imagen de El Zape, vuelta maravillosa por su martirio (Giudicelli/Ragon 2000).

lógico, afirmando, por ejemplo, la inminencia de la resurrección de los guerreros caídos y la superioridad del nuevo dios sobre el dios mudo y ausente de los cristianos que manifestaba su incapacidad total para socorrer a sus fieles. En los cuatro rincones de la provincia, los indios ponían un particular empeño en que estas invectivas fuesen escuchadas y entendidas por sus víctimas, por lo que las gritaban, y las pronunciaban en castellano, o en náhuatl, claro. Desde la azotea de la iglesia de Santiago Papasquiaro, los españoles no tuvieron más remedio que escuchar lo que les gritaban los tepehuanes: “[...] en el recuento y combate que con ellos tuvieron desían los dichos yndios *en alta voz en castilla y en mexicano* que no se les dava nada morir porque ellos sabían que avían de bolver a resusitar”.<sup>23</sup>

En el mismo momento, en Guanaceví, otra partida de tepehuanes daba por concluido un breve diálogo con uno de los sitiados con el desafío siguiente: “[...] le respondieron que si era verdad que teníamos los cristianos Dios, que cómo no les hablaba y comunicaba, como el suio les hablaba a ellos”.<sup>24</sup>

Aun si tomamos en cuenta la sensibilidad de los supervivientes de las masacres al sacrilegio, una sensibilidad sin duda exacerbada por las circunstancias, el detalle de las acciones que relatan éstos despeja cualquier duda acerca de la intencionalidad de sus autores. Para convencerse de ello, basta con observar las profanaciones que acompañaron los tres días de cerco de Santiago Papasquiaro. La mascarada que precipita el final del cerco es muy elocuente al respecto. Como vimos, los encerrados, convencidos por las engañosas palabras de los indios, abandonan la iglesia y salen en orden de procesión. Los tepehuanes dan muestras de acogerlos sin animosidad, expresando incluso una adoración que, por ser fingida, no deja de respetar escrupulosamente las formas exigidas en el decoro. Pero, una vez logrado su propósito, se quitan la máscara y empiezan la matanza.

Ahora bien, cabe notar que no sólo matan a sus enemigos, sino que se ceban en los símbolos religiosos que éstos llevan, con un

---

23 Testimonio de Simón Martínez, AGNM, Hist. 311, exp. 2: Probanza hecha en Durango a pedimento del reverendo padre Francisco de Arista, ff. 23r-23v (el subrayado es nuestro).

24 Información de todos los religiosos muertos y martirizados a manos de los indios tepehuanes y de Sinaloa, y diligencias practicadas a este efecto, AGNM, Hist. 311, exp. 6, f. 33v.

celo –perfectamente inútil desde un punto de vista únicamente táctico– que debe llamar la atención. Para empezar, como punto de partida de la masacre, le arrebatan la custodia del Santísimo Sacramento a Diego de Orozco, unos de los misioneros, la estrellan contra una pared y pisan la hostia que se guardaba dentro: “[...] en un instante embistieron con la custodia del Santísimo Sacramento y se lo quitaron al padre de la Compañía i dieron con ella en la pared, y el Santísimo Sacramento lo pisaron e hisieron menusas en el barro”.<sup>25</sup>

Es evidente que no se pisa lo que para los católicos es el cuerpo de Cristo si no se tiene conciencia de su valor sagrado. Es posible, y hasta probable, que los indios no conocieran el detalle teológico del dogma de la transustanciación, dado el formalismo, o formulismo (González Rodríguez 1987: 273) que caracterizaba la enseñanza que recibían. Pero no por eso está menos claro que miden perfectamente la gravedad de esta acción a ojos de los cristianos presentes. Se trata para ellos de reapropiarse del poder simbólico del cristianismo para mejor derribarlo después. La ejecución personalizada del padre Orozco, que sigue inmediatamente a esta profanación, es también una buena ilustración de la reutilización subversiva de los valores cristianos: cuenta un indio laborío que acompañaba a los tepehuanes –en calidad de rehén, según su declaración– que “[...] a uno de los dichos padres le alçaban en alto diciendo *dominus obispo* y otras cossas como quando están en missa”.<sup>26</sup>

Este recurso –aun distorsionado– al latín de misa no deja ninguna duda sobre la intención iconoclasta que anima a los verdugos del misionero, al que logran matar, en cierto modo, dos veces: física y simbólicamente.

## 5. El carnaval de Santiago Papasquiaro

Notemos que estos últimos sacrilegios sólo vienen a rematar unos días que fueron un auténtico carnaval de profanación, en el que todos los símbolos cristianos que los sitiadores pudieron agarrar fueron integrados en un juego sistemático de inversión, ante la mirada impotente de

---

25 Relación de lo que sucedió en la villa de Guadiana de el alçamiento de los indios tepehuanes, BNM, AF, 11/169.

26 Relación de los autos que se seguían contra los yndios de la nación tepeguana por haverse alçado y revelado, AGI, Mex. 28, N. 46, im. 68.

los sitiados. Entre otros impíos regocijos, los tepehuanes efectuaron una parodia de procesión mariana, ejecutada con todo arte, pero con tres indias en las andas habitualmente reservada a la imagen de la virgen,<sup>27</sup> mientras ésta, desnudada, recibía unos humillantes azotes. Aquí, la inversión es evidente, ya que el castigo de la virgen –los azotes– es precisamente la pena que las autoridades coloniales solían aplicar a los indios delincuentes. La eficacia de esta inversión se puede medir gracias a la evaluación de un especialista en esta materia, el propio comisario de la Inquisición de Durango, que no ha perdido nada del significado de este sacrilegio y todavía se estremece al describirlo a su superior: “Lo que tiembla mi pluma es ber escrito y averiguado con testigos de vista haver açotado a la ymagen de Nuestra señora en hombros de yndio, a modo de pública açotada”.<sup>28</sup>

Ahí llegamos al verdadero alcance de este sacrilegio: no se trata sólo de una profanación. Es una auténtica parodia, cuyo modelo habían importado los propios misioneros cuatro años antes. En efecto, la *carta annua* de 1612, al felicitarse de los progresos de la evangelización en esta misión de Santiago Papasquiaro, mencionaba en particular los efectos benéficos de la introducción de una imagen de bulto de la virgen. Ésta, comprada por los servidores “mexicanos” de los españoles, parecía atraer a los neófitos tepehuanes: “Algo de esta devoción se les pegó a los tepeguanes, porque viendo a éstos confesar, vienen ellos también a la iglesia y se confiesan. Y aun en las procesiones tienen ya su manera de emulación en llevar las andas de la Virgen Santísima”.<sup>29</sup>

De modo que son las enseñanzas de la vida misionera, retomadas punto por punto, las que les permiten elaborar tan eficiente puesta en escenario.

Asimismo, un Cristo tiene que sufrir una salva de insultos –en castellano, claro– entre los que destacan “ladrón” y “borracho”,<sup>30</sup> es decir

27 Testimonio de Simón Martínez, AGNM, Hist. 311, exp. 2: Probanza hecha en Durango a pedimento del reverendo padre Francisco de Arista, f. 24r.

28 Carta del comisario de Guadiana, 15 de diciembre de 1616, AGNM, Inqu. 315, exp. 4.

29 *Carta annua* de 1612, en González Rodríguez (1987: 171).

30 Probanza hecha en la ciudad de Durango de la Nueva Vizcaya a pedimento del muy reverendo padre Francisco de Arista, AGNM, Hist., 311, exp.2, f. 8r.



los calificativos que los españoles reservaban más a menudo a sus empleados indígenas.

Último ejemplo, un gran crucifijo pierde toda su majestad y se convierte en la vulgar meta de una justa ecuestre, un divertimento profano también muy reconociblemente hispánico, particularmente apreciado por los colonos, y comúnmente practicado en sus estancias. En este episodio también, los “campeones” tepehuanes respetan escrupulosamente las reglas de un juego integrado en su arsenal destructor. El juego se terminó, claro, con la reducción de la cruz a pedazos.<sup>31</sup>

Los ataques contra el cristianismo, sus representantes y sus símbolos cumplen pues una doble función: rematar la destrucción material del mundo presente privándolo de su trasfondo ideológico, y, al mismo tiempo, afirmar la validez del mensaje milenarista que funda el movimiento. La violencia iconoclasta viene a reforzar la obra de destrucción, pero también, paralelamente, a consolidar el proceso de reconstrucción política y de reelaboración cultural que la guerra está llevando a cabo.

Aquí cabe una precisión acerca de la cuestión clásica del sincretismo de los indios, que casi nunca falta cuando se aborda la temática del mestizaje y de las expresiones “religiosas” de las rebeliones indígenas. Tiene todos los visos de ser un falso problema, o una cuestión planteada en términos equívocos. Según esta perspectiva, uno tendría que preguntarse si los tepehuanes no habrían sido influenciados, en sus creencias, por la religión católica.<sup>32</sup> En todo caso, lo que se puede contestar aquí es que se han apropiado del significado y del valor que los símbolos y las imágenes cristianas revestían a ojos de los españoles, lo cual es bastante distinto: no estamos convencidos de que este sentido y este valor hayan conservado el mismo significado para ellos. Nos parece más bien que la religión de los padres sufre la misma suerte que el resto de los elementos occidentales de que se valen los indios: aparece reintegrada en una lógica que escapa por completo del control español y que la aparta de su mensaje dogmático original. De modo que aunque se admita, por ejemplo, que los indios pregonaban

31 Para un análisis más detenido de este carnaval, véase Giudicelli (1999).

32 Charlotte Gradie (2000: 172), p.e., no duda un instante en afirmar que los “syncretized religious beliefs” engrosaban la lista de elementos que de todas formas hubiesen impedido a la cultura tepehuana permanecer pura, al igual que la participación de los mestizos, o la dependencia alimenticia (la necesidad de ganado).

que las mujeres a las que paseaban en las andas de la virgen, en su lugar, eran sus *imágenes*,<sup>33</sup> es muy poco probable que haya que atribuir un sentido tridentino a la misma palabra de *imagen* y es mucho más verosímil que se trate sólo de una transposición. Al margen de su indiscutible cariz sacrílego, esta procesión podría muy bien funcionar como un *dispositivo de depredación identitario*, para hablar en términos de Guillaume Boccara (2000: 39), y participar de la dinámica mucho más amplia de reelaboración cultural hecha patente por la guerra.

## 6. Conclusión

El asalto general dado contra los españoles en noviembre de 1616 no puede verse como el repliegue violento de una identidad indígena primordial, preocupada ante todo por su conservación, frente al avance inexorable de la civilización europea, percibida como un peligro «cultural». Todo, en la forma de los combates y en la orientación de las destrucciones, indica, al contrario, que la experiencia colonial de los tepehuanes y de sus aliados fue integrada en el arsenal identitario que funda el movimiento. Es en el mismo corazón de las destrucciones más radicales, cuando los guerreros están movidos por una esperanza milenarista que exige la extirpación de la sociedad colonial y la exterminación total de sus representantes, donde aparece con más fuerza la marca afirmada del contacto con los españoles.

Los tepehuanes ostentan un buen conocimiento de los mismos elementos que estructuraban las relaciones normales de sujeción colonial, un buen dominio de los resortes de la sociedad colonial, de los que sacan provecho precisamente para arruinar sus fundamentos.

Para precipitar el cataclismo regenerador reclamado con toda urgencia por los adalides de la guerra, se apoyan con todas sus fuerzas sobre lo que niegan y aniquilan. Al atacar al cristianismo, al matar a sus sacerdotes y al profanar sistemáticamente sus símbolos, los tepehuanes ensanchan el campo de su acción: ya no se trata sólo de borrar la presencia material de los españoles, sino de provocar el hundimiento de una era y el advenimiento de otra. En este sentido, las destrucciones simbólicas cobran tanta importancia como las demás, por no decir más.

---

33 Carta del comisario de Guadiana, 15 de diciembre de 1616, AGNM, Inqu. 315, exp. 4.

Sin embargo, el trabajo de la negación más radical –y más eficaz– toma caminos mestizos. La aculturación informa la destrucción, que es todo menos su contrario. Así pues, las invectivas, las burlas y los retos que los tepehuanes lanzan a sus enemigos se hacen en una lengua de comunicación que hasta entonces había permitido el buen funcionamiento del sistema de dominación colonial. Del mismo modo, las acciones de desacralización retoman con una fidelidad asesina las formas de una enseñanza que visiblemente ha surtido efecto, por lo menos, en la transmisión de las formas rituales y del valor de las imágenes.

El detalle de la obra de destrucción demuestra pues una apropiación de saberes, de técnicas y de prácticas que son de claro origen colonial, pero que fueron autonomizados e integrados en el desarrollo de la guerra. Y ésta, más allá del detalle de los combates, constituye la punta de lanza de un proceso de recreación identitaria extremadamente dinámico y abierto.

### Bibliografía

- Boccara, Guillaume (2000): “Antropología diacrónica”. En: Boccara/Galindo (ed.), pp. 21-59.
- Boccara, Guillaume/Galindo, Sylvia (eds.) (2000): *Lógica mestiza en América*. Temuco: Universidad de la Frontera, I. I. E.
- Cramaussel, Chantal (1989): “Encomiendas, repartimientos y conquista en Nueva Vizcaya”. En: *Actas del primer congreso de historia regional comparada*. Ciudad Juárez: Universidad de Ciudad Juárez, pp. 115-141.
- (1997): *Peupler la frontière. La province de Santa Bárbara aux XVIème et XVIIème siècles*. Paris: EHESS (tesis de doctorado inédita).
- Giudicelli, Christophe (1999): “Acculturation et subversion. Siège et destruction de Santiago Papasquiaro par les Tepehuanes (16-18 novembre 1616)”. En: Lavallé (ed.), pp. 55-74.
- (2000): *Guerre, identités et métissages aux frontières de l’empire espagnol d’Amérique. Le cas tepehuán en Nouvelle Biscaye au début du XVIIème siècle*. Paris: Université de Paris III (tesis de doctorado).
- (en prensa): “El miedo a los monstruos. Indios ladinos y mestizos en la rebelión tepehuán de 1616”. En: *España y América (ss. XVI-XVIII). Transposiciones e identidades (Casa de Velázquez, 29-31 de mayo de 2000)*, Madrid: Casa de Velázquez.
- Giudicelli, Christophe/Ragon, Pierre (2000): “Les martyrs ou la Vierge? Frères martyrs et images outragées dans le Mexique du Nord (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)”. En: *Cahiers des Amériques Latines*, 33/1, pp. 33-55.

- González Rodríguez, Luís (ed.) (1987): *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. México: SEP.
- Gradie, Charlotte M. (2000): *The Tepehuán Revolt of 1616. Militarism, Evangelism and Colonialism in Seventeenth-Century Nueva Vizcaya*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Hausberger, Bernd (1999): “Política y cambios lingüísticos en el noroeste jesuítico de la Nueva España”. En *Relaciones*, 78, pp. 59-77.
- Lavallé, Bernard (ed.) (1999): *Transgressions et stratégies du métissage en Amérique coloniale*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- Pérez de Ribas, Andrés (1992): *Historia de los Triumphos de nuestra Santa Fee entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*. México: Siglo XXI (1ª ed. Madrid 1645).